

KANT ET LA *SECUNDA PETRI*

Hansmichael Hohenegger et Riccardo Pozzo¹

I. Dans l'histoire des interprétations de la théorie kantienne du jugement, on continue à ne prêter qu'une maigre attention à la ligne de réception liant La Ramée à Descartes, puis à Kant. En vérité, Wilhelm Risse et Gabriel Nuchelmans ont montré, avec force détails, la réalité du passage de La Ramée à Descartes d'un côté, et de Descartes à Kant, de l'autre (cf. Risse, 1963, et Nuchelmans, 1983)². Du reste, la familiarité de Kant avec La Ramée est évidente. Lisons ce passage de la *Logique Philippi* :

« Mais Petrus Ramus vint auparavant à Paris déclarer la guerre à Aristote. Il proposa un écrit public puisqu'il voulait réfuter Aristote, quelles que puissent être les propositions. Ce faisant, il mit fin à cette aveugle et servile tyrannie et réveilla les esprits de leur léthargie. Il écrivit une logique dont la première partie portait sur l'invention, et la seconde sur le jugement (on dit de manière proverbiale : la *secunda Petri*, c'est-à-dire le jugement, lui fait défaut » (AA XXIV, p. 337).

« Un don des dieux aux hommes », la logique, rappelle La Ramée (1591, chap. 1, p. 4 ; cf. Meerhoff, 2003), a reçu sa fondation par un Titan (Philèbe 15c]) ou de Moïse (*Exode*, 28,30). Dans la logique, en outre, c'est le jugement qui constitue la partie fondamentale essentielle :

« La partition de la Logique se fait en invention et en jugement, partie essentielle de la Dialectique » (La Ramée, 1591, chap. 8, p. 53).

La position de La Ramée servit de présupposé à l'élaboration cartésienne des opérations de l'esprit. En effet, la distance entre Aristote et Descartes semble découler des thèses ramistes selon lesquelles la méthode scientifique doit se libérer des entraves dues à la distinction entre intentions première et seconde, et à la condition que l'être soit connexe à l'expérience. Selon La Ramée, en fait, la science ne consiste pas en une série d'abstractions progressives mais bien en une série de propositions bien formées pouvant être définies avec clarté et divisées avec distinction ; et la connaissance scientifique ne se fonde pas non plus sur des

¹ H. Hohenegger est l'auteur de la seconde partie, et R. Pozzo de la première.

² Sur La Ramée et Kant, voir aussi Pozzo, 1989, p. 1-40, et Tonelli, 1994, p. 144-157. Sur le *Logikcorpus* kantien et ses problèmes, cf. Hinske, 1998, p. 17-40.

généralisations, puisque se composant de concepts homogènes et réciproquement convertibles exprimés en propositions universelles et nécessaires. Ceci, comme l'a observé Wilhelm Risse dans son article révolutionnaire de 1964, correspond exactement aux quatre règles de la méthode formulées par Descartes un demi-siècle plus tard : (1) ne rien accepter comme vrai sinon ce dont on a conscience ; (2) diviser chaque question avec le maximum de précision ; (3) aller au bout de ses propres réflexions en se mouvant du point de vue de la connaissance, c'est-à-dire en allant du simple au complexe, et en ignorant le point de vue des choses, lequel va de ce qui est élémentaire à ce qui est dérivé ; (4) revoir le tout afin que rien ne soit omis (cf. Descartes, 1910, p. 18). La Ramée, comme l'a dit Risse, a anticipé la première règle de Descartes quand il a introduit le principe selon lequel la logique ne doit pas se limiter à la démonstration de vérités objectives mais s'occuper également de la cohérence des procédures méthodiques. La rationalité a l'intelligibilité comme domaine, non la réalité, parce que seul l'intellect détermine ce qui est pensable et que la connaissance scientifique est le produit de la clarté et de la distinction (cf. La Ramée, 1560, p. 157)¹. La deuxième règle est contenue dans le principe ramiste de la division logique, la troisième est impliquée dans la maxime de l'ordre méthodique et la quatrième dérive de la thèse exprimée par La Ramée selon laquelle l'universalité d'un concept est garantie par la complétude de son extension (cf. Risse, 1963, p. 280-282, et Palmer, 1998, p. 269-282).

Des plus certainement, ainsi que le conclut Risse, Descartes a connu La Ramée, sinon directement, du moins à travers la médiation de ramistes, en particulier Franco Burgersdijk. Avec La Ramée, ce dernier a inauguré la subjectivisation de la logique que Descartes aurait réalisée un demi-siècle plus tard (cf. Risse, 1963, p. 281s). Pour Burgersdijk, exactement comme pour La Ramée et Descartes, l'objet d'une définition ne consiste pas dans les données objectives concernant l'essence d'une chose mais sa clarification conceptuelle ; l'objet d'une

1 « On loue une définition pour trois vertus : pour sa propriété, pour qu'elle contienne seulement la chose, et toute la chose, définie ; la netteté pour qu'on expose clairement ce qui est ; la brièveté pour qu'on l'apprenne facilement ».

division n'est pas la diversité factuelle mais bien notre capacité subjective à distinguer ; l'objet d'un argument n'en est pas la cohérence formelle mais bien l'élimination matérielle de notre ignorance ; et l'objet de la méthode n'est pas un ordre systématique extra-mental mais l'élimination systématique du désordre de notre esprit (cf. Risse, 1964, p. 516-520).

Le philosophe de Königsberg sera un produit de la philosophie universitaire allemande du dix-huitième siècle, qui à son tour sera un curieux mélange d'aristotélisme, de cartésianisme, de lockianisme et de leibnizianisme (cf. Kuehn, 1998). Ce fut Kant qui fit de la question de la subjectivité le centre véritable de la théorie transcendantale de la conscience (cf. Kitcher, 1998). Il est peu douteux que Kant avait en tête la distinction aristotélicienne entre *hupokeimenon* et *antikeimenon* lorsqu'il écrivit dans la *Critique de la raison pure* (CRP) que « donc au moyen de la sensibilité que des objets nous sont donnés, et elle seule nous fournit des *intuitions* ; mais c'est par l'entendement qu'ils sont *pensés*, et c'est de lui que proviennent les *concepts* » (A 19/B 33 ; Kant, 1980, p. 781-782). Kant, cependant, n'arrivera pas à dire que les concepts sont dans l'entendement subjectivement parce qu'il devra laisser libre le terme pour exprimer des propositions relatives à l'espace et au temps en tant que « conditions subjectives » (*subjektive Bedingungen*) de tous les phénomènes. Au reste, la notion kantienne d'objectivité est tout à fait en accord avec l'accent mis sur la spontanéité par La Ramée et les ramistes. Kant également utilise *thema* au sens de *Setzung* (*positio*) d'une *thesis*, destinée *in fine* à prendre la forme d'une *Satz* (*propositio*) (cf. *Sur une découverte*, Kant, AA VIII, p. 193s).

2.

« Le manque de faculté de juger est proprement ce que l'on nomme sottise, et à tel vice, il n'y a pas de remède. Une tête obtuse ou bornée, à laquelle il ne manque que le degré convenable d'entendement et des concepts qui lui soient propres, peut très bien être équipée par l'étude, et arriver même jusqu'à l'érudition. Mais comme il y a encore habituellement manque dans la faculté de juger (*secunda Petri*), il n'est pas rare de rencontrer des hommes fort instruits, qui laissent fréquemment voir, dans l'usage qu'ils font de leur science, cet irréparable défaut » (A 133/B 172-173 ; Kant, 1980, p. 881).

Censurer la stupidité risque toujours de s'avérer idiot ; la formule ici utilisée par Kant dans la *Critique de la raison pure* pour parler de stupidité évite ce risque en déclarant, avec esprit, que si ce n'est stupide, c'est pour le moins contradictoire. Dire en effet de quelqu'un de stupide qu'il manque de la seconde partie de la *Dialectica* de La Ramée (dédiée au jugement)

semble impliquer que s'il avait lue, il ne manquerait pas de jugement. Mais on n'apprend pas à ne pas être stupide : si quelqu'un apprendait selon les règles exposées dans un livre, cela voudrait dire qu'il est déjà intelligent. La pointe de la citation se trouve justement dans cette plaisanterie sur ce qui paraît être la situation désespérante de la stupidité. Selon Kant, le contraire de la stupidité est le bon sens, ou *Mutterwitz*, qui, comme le dit l'expression en allemand, est inné et, tout au plus, mûrit avec l'expérience et l'exercice. Dans l'*Anthropologie*, Kant reprendra ce qu'il a déjà écrit dans la *Critique de la raison pure* :

« Au demeurant, l'enseignement peut encore enrichir l'entendement de nombreux concepts et le pouvoir de règles; mais la deuxième faculté intellectuelle, celle qui permet de distinguer si une éventualité est ou non un cas de la règle, le *jugement (judicium)*, n'est point destinée à l'enseignement, mais à la seule pratique; aussi sa croissance, dit-on, est *maturité*, et répond à cette sorte d'entendement qui ne vient pas avant des années » (AA VII, p. 199; Kant, 1986, p. 1016-1017).

Lorsque, dans la *Critique de la raison pure*, Kant se réclame de La Ramée, plus qu'à la bipartition de la dialectique en *inventio* et *judicium*, c'est à la différence entre *dialectica naturalis* et *dialectica artificialis* qu'il veut faire allusion. Dans les *Dialecticae institutiones*, La Ramée avait déjà vu la première comme archétype de la seconde : l'art peut seulement perfectionner la nature et doit se garder de perdre la *vegeta vis* de la dialectique naturelle (La Ramée, 2007, p. 535). Dans son développement, la raison connaît encore des règles et des doctrines, mais « l'art n'est pas tant connu par les préceptes que par l'exercice » (*artem non tam praeceptis quam exercitatione cognosci*, La Ramée, 2007, p. 571). Dans la *Dialectique*, plus tardive, La Ramée ne change pas d'opinion sur ce point quand il compare le logicien à l'artisan devant suivre l'exemple des maîtres qui possèdent exercice et pratique, « taschant les esgaller, voire surmonter en traictant et disputant de toutes choses par soy-mesme, et sans plus avoir esgard à leurs disputes » (cité en La Ramée, 2007, p. 705)¹. *Usus* et *exercitatio* sont des conditions essentielles pour l'apprentissage de la *methodus unica* qui, en tant que naturelle et facile, peut se fonder sur l'imitation des *exempla* plutôt que sur des règles artificielles à mettre en mémoire. Chez La Ramée, l'insistance sur la nécessité des exemples n'a pas, je voudrais le

¹ Là où la méthode naturelle n'est pas applicable (quand le contexte d'action est corrompu ou hostile), on devra faire preuve de prudence; aux limites de l'art suppléeront « aydes de costume et usage », *Dialectique*, 1555, citée par C. Vasoli en Ramée, 2007, p. 703.

souligner, la fonction de renforcer le principe d'autorité mais elle vise à développer une capacité propre à procéder par soi-même.

Lorsque Kant cite La Ramée avec un accent positif dans les leçons et qu'il l'oppose fortement à la philosophie scolastique dans les *Réflexions*, son intention n'est pas tant de déclarer son adhésion à la conception humaniste de la logique en tant que dialectique fondée sur la rhétorique que de marquer la valeur antidogmatique de la polémique contre la mémorisation de règles imposées par une philosophie scolastique incapable de remonter aux sources des instruments de pensée (cf. Kant, AA XVI, p. 58, et AA XVII, p. 553). Ce qui compte, pour Kant, c'est que cette polémique a ouvert un espace pour l'innovation dans le domaine de la logique¹.

Si cette raison, pourtant, avait été la seule pour citer La Ramée, cette référence demeurerait plutôt extérieure. Kant, d'autre part, n'adhère ni à la partition de la logique en deux parties, ni au projet d'une dialectique qui conjuguerait, sur le mode cicéronien, logique et rhétorique comme *ars disputatrix*. Sa notion de dialectique naît au contraire du refus de la dialectique comme calcul de la probabilité et comme art rhétorique. Tout au plus, comme l'a montré de manière concluante Mirella Capozzi, Kant se rangerait avec les réalistes contre La Ramée pour ce qui est de la priorité de la topique (l'*inventio*) sur la *dispositio* (le *judicium*). Du reste, toujours en suivant l'argumentation de Mirella Capozzi, si la logique selon Kant devait faire abstraction de l'objet, l'*inventio* n'aurait pas de grand rôle à jouer (cf. Capozzi, 2002, p. 276-279)².

1 Cf. CRP A 753/B 781 (Kant, 1980, p. 1327) : « Quand j'entends dire qu'un esprit peu commun a renversé par ses arguments la liberté de la volonté humaine, l'espérance d'une vie future et l'existence de Dieu, je suis curieux de lire son livre, car j'attends de son talent qu'il étende plus loin ma compréhension ». Kant a une préférence explicite pour les écrivains paradoxaux qui ont la capacité de réveiller les esprits à la lecture. Naturellement, dans ce cas, Kant n'est pas en train de parler de logique mais le renvoi qu'il fait dans un cours à la *Schlafmetaphorik* (voir note 3) indique que La Ramée est à ranger parmi ces auteurs paradoxaux et donc intéressants à lire même quand ils se trompent.

2 Cf. aussi la *Logik Bauch*, p. 219, citée en Capozzi, 2002, p. 278. Voir aussi les autres renvois à La Ramée et à la logique humaniste dans les *Logikvorlesungen*, AA XXIV/1 et /2 (*Logik Pölitz*), p. 509, (*Logik Philippi*) p. 337, (*Logik Blomberg*) p. 37, (*Wiener Logik*), p. 796, comme aussi dans le ms. de la *Warschauer Logik*, p. 516.

Un supplément d'enquête semble toutefois utile pour clarifier si le renvoi à La Ramée peut avoir été choisi seulement parce qu'il était immédiatement compréhensible par tous, proverbial (*sprüchwortsweise*), comme le disait le même Kant, ou si Kant voulait quoi qu'il en soit faire allusion à quelque aspect, sinon à un élément de la logique de La Ramée dans ce contexte¹. Pour illustrer l'exemple d'un talent naturel pour l'application des lois à des cas particuliers, Kant aurait pu avoir recours à la fameuse règle de Lesbos citée par Aristote :

« Et voilà quelle est la nature de l'honnête ; un correctif de la loi dans les limites où elle est en défaut en raison de son universalité.

Car un motif qui fait encore que tout n'est pas régi par la loi, c'est qu'en certains cas, il est impossible de légiférer ; ce qui entraîne le besoin d'un décret. L'indéterminé a en effet pour règle un outil lui aussi indéterminé, tout comme la construction à Lesbos a pour règle le plomb. D'après la forme de la pierre, en effet, cette règle de plomb se modifie et ne reste pas identique. De même, le décret s'adapte aux affaires traitées » (Aristote, 2004, 1137b], p. 281-282).

Avec cette référence, Kant aurait pu passer avec facilité de la seule question logique du *Mutterwitz* de la *Critique de la raison pure* au *natürlicher Verstand* qui, comme il est dit dans l'*Anthropologie*, devient faculté technique, esthétique et pratique décidant « ce qui est faisable, de bon ton et convenable » (*Anthropologie*, AA VII, p. 199 ; Kant, 1986, p. 1017). Même le lien au principe non conceptuel de la faculté de juger, tel qu'il sera exposé dans la troisième *Critique*, serait devenu plus naturel avec cette référence à la norme indéterminée. Ce à quoi on pourrait ajouter que la question de l'*epieikeia*, chez Aristote, implique soit la décision de l'assemblée ou du législateur, soit la décision du juge :

« Tels encore tous les cas qu'il n'est pas facile de déterminer, vu leur nombre infini ; par exemple, en défendant de blesser avec le fer, on ne peut préciser la grandeur et la forme de ce fer ; car la vie ne suffirait pas à tout dénombrer. Si le nombre des cas est infini et s'il faut néanmoins légiférer, force est de parler en général ; par conséquent, si l'on porte un anneau de fer lorsqu'on lève la main sur quelqu'un et qu'on le frappe, on tombe sous le coup de la loi

1 Que l'expression fût devenue proverbiale montre que la tradition ramiste était vive du temps de Kant, tandis qu'elle est mécomprise (on la confond avec la seconde Epître de Pierre) dans les interprétations et les traductions les plus récentes de la *CRP*. Cf. Brague, 1999.

écrite et l'on est coupable ; mais selon la vérité, on ne l'est pas, et c'est en cela que consiste l'équitable » (Aristote, 1991, 1374a-b, p. 132-133).

Le problème est ici l'interprétation de la loi, et la solution est fournie par un principe herméneutique appliqué à la décision, un guide pour la rationalisation de cas ambigus : « Etre équitable, c'est être indulgent aux faiblesses humaines ; c'est considérer non la loi, mais le législateur ; non pas la lettre de la loi, mais l'esprit de celui qui l'a faite ; non pas l'action, mais l'intention ; non pas la partie, mais le tout » (*Id.*). On devrait ajouter à ces considérations, pour les rendre des plus conformes au discours kantien, cette autre : l'instance supérieure du juge se voit attribuée la fonction de purger le jugement de l'obstacle que forme principalement le préjugé nourri par les intérêts et les passions (cf. Aristote, 1991, 1354b], p. 72-73). Il est intéressant de noter que les deux genres les plus importants (théoriquement) de la rhétorique, la rhétorique délibérative, ou des assemblées, et la judiciaire, selon le concept d'*epieikeia*, pourraient être lus comme des antécédents de cette dialectique particulière de la faculté de jugement qui a comme principe antinomique un concept indéterminé (auquel correspond la norme indéterminée de la règle de Lesbos) et sa détermination positive dans l'instance de l'universalité subjective du jugement de goût (*sensus communis aestheticus*).

Ces considérations, qui veulent uniquement avoir la fonction de possibles sources idéales, ne rendent pas compte du texte que nous examinons parce qu'elles projettent la question de la faculté de jugement dans ce qui sera la solution du problème de la faculté de jugement une ou deux décennies après la *Critique de la raison pure*. Sur un mode herméneutique plus correct, c'est la question de la fonction en 1781 de cette allusion, plus précisément dans ce chapitre-là, qui se pose plutôt.

A quoi sert-il donc de parler de stupidité, de *Mutterwitz* et de règles pour juger quand il s'agit d'introduire à la *Transzendante Methodenlehre der Urteilstkraft*, dans laquelle il n'est aucun espace pour un *lapsus judicii* ? En fait, la philosophie transcendante a ceci de particulier « qu'outre la règle (ou plutôt la condition générale des règles) qui est donnée dans le concept

pur de l'entendement, elle peut indiquer en même temps *a priori* le cas où la règle doit être appliquée » (CRP A135/B 174-175; Kant, 1980, p. 883). Dans ce contexte, il n'est pas possible de se tromper dans l'application des lois au cas donné ; il n'est pas possible de faire montre de stupidité transcendantale. Mais, justement, poser la question du rapport entre le cas et les lois dans leur généralité eu égard à la faculté transcendantale de juger sert proprement à définir par la négative la logique transcendantale comme cette logique qui est la seule à présenter la particularité d'avoir un objet auquel on puisse se référer *a priori*. Une stratégie similaire, d'ailleurs, a été appliquée quelques pages auparavant dans le chapitre introductif de l'Idée d'une logique transcendantale, dans lequel Kant, après avoir exposé la partition de l'esthétique et de la logique en leur plus grande généralité, a divisé la logique par rapport à un certain usage de l'entendement (général ou particulier) : la première a été appelée logique élémentaire et la seconde *organon* de cette science-ci ou de celle-là. Tandis que la première fait abstraction des différences entre les objets auxquels elle peut être adressée, la seconde est tournée vers « une certaine espèce d'objets » « à penser exactement » (CRP, A 52/B 76 ; Kant, 1980, p. 813). Juste après cette distinction, Kant en introduit une autre entre logique générale pure et logique générale appliquée. Dans ce cas, le critère de distinction choisi est l'abstraction ou non des conditions subjectives de l'usage de l'entendement. Dans le premier cas, la logique pure a seulement des principes *a priori* de l'usage formel de l'entendement et ne tient pas compte des limitations psychologiques, tandis que la seconde, la logique appliquée, a des principes empiriques tirés de la psychologie et a pour dessein de purifier le sens commun des erreurs provenant de ses limitations (jeu de l'imagination, influx des sens, lois de la mémoire, puissance des habitudes etc.).

Même dans ce cas, les distinctions servent à caractériser la logique transcendantale en sa particularité, quoi qu'elle ait quelque chose de commun avec la logique de l'usage particulier de l'entendement : ses règles (ou, mieux, les conditions générales pour ces règles) se réfèrent

à un certain type d'objets, et donc constituent un *organon* de cette science particulière qui est *a priori* mais limitée à l'usage empirique de ses concepts, l'analytique transcendantale¹ ; mais Kant lui attribue également, en commun avec la logique générale pure, le fait de faire abstraction des conditions contingentes du sujet. En outre, en un certain sens, elle est formelle en tant qu'elle ne traite pas les représentations *a priori* mais les conditions auxquelles elles sont *a priori* (cf. *CRP*, A 57/B 81). Ce qui, dans cette partition, semble être laissé à l'extérieur de la logique formelle et de la logique transcendantale est repris de manière uniquement marginale dans une partie de la *Critique de la raison pure* comme la *Methodenlehre* sur le tenir-pour-vrai ou sur l'organisation téléologique de la science, ou dans l'appendice à la *Transzendente Dialektik* sur l'usage hypothétique de la raison. En 1781, c'était le problème du *judicium* exemplifié dans les considérations sur le défaut de *secunda Petri*, non l'explicitation de la nécessité d'un principe transcendantale, qui constitue le *judicium* en faculté.

Pour répondre enfin à la question posée dans le titre de cette contribution sur ce qui a pu pousser Kant à citer La Ramée dans ce contexte, nous pouvons uniquement faire l'hypothèse que certains aspects de la logique de La Ramée, comme celui d'une topique servant à la systématisation des sciences ou l'heuristique qui se fonde sur l'exercice, ou l'exemple, les considérations sur la méditation ou, en général, le renvoi à la *vegeta vis* de la dialectique naturelle peuvent avoir été présentes à l'esprit de Kant alors qu'il esquissait seulement le lieu d'une possible enquête transcendantale ; on comprend dès lors déjà que la philosophie transcendantale devait connaître de notables développements tant afin de constituer, comme dans la troisième *Critique*, le *judicium* en faculté que pour constituer un nouveau schématisme non-objectif intégrant celui de la *Critique de la raison pure*.

¹ Kant évite d'appeler *Organon* la *Transzendente Dialektik* et préfère dire *Kanon zur Beurtheilung des empirischen Gebrauchs* (A 63/B 88) pour éviter les confusions avec l'abus dialectique pour lequel la logique générale se présente comme *organon*.

Comme l'a écrit Luigi Scaravelli (1973, p. 405) dans le chapitre sur le défaut de *Secunda Petri*, « la logique transcendantale n'est pas le moins du monde *secunda Petri* », mais toute la logique qui lui reste extérieure peut servir de fil adapté au dessein de porter remède au défaut de conducteur pour une enquête transcendantale ultérieure.

Traduction française par Jean-François Goubet

Bibliographie

ARISTOTE, (1991). *Rhétorique*, l. I, trad. fr. M. Dufour, Paris, Les Belles Lettres.

-- (2004). *Ethique à Nicomaque*, trad. fr. R. Bodéüs, Paris, GF.

BRAGUE, R., (1999). « Kant et la *Secunda Petri*. Un contresens fréquent », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, p. 421-424.

CAPOZZI, M., (2002). *Kant e la logica*, vol. I, Napoli, Bibliopolis.

DESCARTES, R., (1910). *Discours de la méthode*, in *Œuvres de Descartes*, Ch. Adam et P. Tannery (dir.), Paris, L. Cerf, vol. 6.

HINSKE, N., (1998). *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Studien zum Kantschen Logikcorpus*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

KANT, I., (1980). *Œuvres Philosophiques*, t. I, trad. fr. sous la dir. de F. Alquié, Paris, Gallimard.

-- (1986). *Œuvres Philosophiques*, t. III, trad. fr. sous la dir. de F. Alquié, Paris, Gallimard.

-- (AA). *Gesammelte Schriften*. (Hrsg.): Bd. 1-22 Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin, de Gruyter.

KITCHER, P., (1998). "Kant on Logic and Self-Consciousness", in *Logic and the Workings of the Mind*, P. Easton (ed.), Atascadero (Ca.), Ridgeview Publishing Company, p. 175-190.

KUEHN, M., (1998). "The Wolffian Background of Kant's Transcendental Deduction", in *Logic and the Workings of the Mind*, P. Easton (ed.), Atascadero (Ca.), Ridgeview Publishing Company, p. 229-250.

LA RAMEE, P., (1560). *Institutionum dialecticarum libri tres*, O. Talon (dir.), Paris, J. Wechel.

-- (1591). *Scholarum dialecticarum, seu animadversionum in Organum Aristotelis libri viginti I*, J. Piscator (dir.), Frankfurt-am-Main, J. Wechel.

-- (2007). *Dialecticae institutiones*, in, *La dialettica e la retorica dell'umanesimo. "Invenzione" e "Metodo" nella cultura del XV e XVI secolo*, a cura di C. Vasoli, Napoli, La Città del sole.

MEERHOFF, K., (2003). « Le ramisme itinérant. Rudolph Snellius et la *Grammaire hébraïque* de Pierre Martinez (vers 1530-1594) », in *Les échanges entre les universités européennes à la Renaissance*, M. Bideaux et M.-M. Fragonard (dir.), Genève, Droz, p. 159-186.

NUCHELMANS, G., (1983). *Judgment and Proposition. From Descartes to Kant*. Amsterdam/Oxford/New York, North-Holland Publishing.

PALMER, E., (1998). "Descartes's Rules and the Workings of the Mind", in *Logic and the Workings of the Mind*, P. Easton (ed.), Atascadero (Ca.), Ridgeview Publishing Company, p. 269-282.

POZZO, R., (1989). *Kant und das Problem einer Einleitung in die Logik. Ein Beitrag zur Rekonstruktion der historischen Hintergründe von Kants Logik-Kolleg*, Frankfurt-am-Main/Bern/New York/Paris, Peter Lang.

RISSE, W., (1963). „Zur Vorgeschichte der Cartesischen Methodenlehre“, in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 45, p. 269-291.

-- (1964). *Logik der Neuzeit*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, Bd. 1.

SCARAVELLI, L., (1973). *Osservazioni sulla «Critica del Giudizio»*, in *Scritti kantiani*, vol. II, a cura di M. Corsi, Firenze, La nuova Italia.

TONELLI, G., (1994). *Kant's Critique of Pure Reason within the Tradition of Modern Logic*,
D. H. Chandler (ed.), Hildesheim/Zürich/New York, de Gruyter.